

法と不確実性

——事前の合理性と事後の合理性——

若 松 良 樹*

1. 不確定性と不確実性

後講釈は嫌われる。それは非難のための非難にしか聞こえないからであろう。素直に考えるならば、合理性の意味あるいは意義は、事前に（つまり行為が行われるよりも前に）行動や選択を改善するようなアドバイスを与えることにあり⁽¹⁾、後講釈には合理性など存在しないとみなされても仕方ないだろう。

経済学、中でも合理的選択理論は事前の合理性という観念に馴染みやすい側面を有しているように思われる。もちろん、合理的選択理論の行為者へのアドバイスの外的側面であるとか⁽²⁾、行動予測が不正確であるといった批判は後を絶たない⁽³⁾。しかし、合理性という観点に基づいて行為者にアドバイスを与える、あるいは他者の行動を理解し予測するというその狙い自体は十分に了解可能なものである。

これに対して、法学は後講釈なのではないかという疑念にたえず晒されてきた。伝統的な法学の思考様式を規定しているのは裁判という具体的な場であり、裁判においては、事後的に、つまり行為の後にその行為が非難されたり、許されたりする。つまり、法学は本質的に事後的な学問なのである。

このような事後的な学問であっても、どのような行為が非難され、どのような行為が許されるかが事前に明らかであれば、後講釈であるという非難から逃れることができるという信念は多くの人に共有されている。実際、近代法を支えた物語は、

法は確定しており、裁判官は法を語る口にすぎないというものである。この物語が通用する限り、法に違反したとして訴追された市民に対して「そんなことをしてはいけないと法に書いてある」と非難しても、決して後講釈などではない。この非難は行為の後に行われるという意味では事後的なものだが、この非難の根拠になっているのは行為者が行為に出る前に法に対してしかるべき配慮を払わなかったという意味において事前の合理性を欠いているという点に存するからである。ここには別個ではあるが相互に関連する以下の2つの想定が存在する。

- (1) 他者の行為を非難する際の根拠は行為の事前に合理的であったか否かだけである。
- (2) 法のテキストは（行為の事前において）明確である。

この2つの想定の内、(2)の想定は最近ではたいそう評判が悪い。今や法の解釈が機械的な三段論法であるなどと考える人は絶滅してしまい、法の確定性という美しい夢物語は見尽くされてしまった⁽⁴⁾。そうであれば、人々の行為を事後的に非難することの合理性はどこにあるのだろうか。この問いは足元が崩れ落ちたような実存的な恐怖へと法学者を陥れる。1つの救いは、(2)の想定がなくても(1)を維持できるという点である。すなわち、たとえ法が不確定であったとしても、他の根拠に基づいて行為の時点においてその行為が非難に値していたとするならば、その行為に対する非難は後講釈ではないだろう。そのため、経済学をはじめ、事前の合理性を与えてくれそうな理論が物色されることになる⁽⁵⁾。

本稿は法の不確定性をめぐる文字通り汗牛充棟たる文献を渉猟しようとするものではなく、これ

* 成城大学法学部教授

らの議論の前提となっている(1)の想定に対して検討を加えようとするものである。人が法に対する信頼を失い、法の不確定性について語りたくなる文脈の1つは、注意義務を果たしたにもかかわらず「無過失責任」を負わされる被告のように、事前には予想できなかった結果を自分の行為が生みだし、その結果の故に責任を負わされる際であろう。この不意打ちを食らわされたかのような感覚は、もちろん法のテキストの不確定性に由来することも少なくないだろうが、たとえ法のテキストが確定的であったとしても、我々が自らの行為の結果を事前には知り得ないという不確実性の状況に置かれている際には、いつでも湧き起こることだろう。さらには、法が不確定に見えるいくつかの状況は実際には行為の結果が不確実であることに由来している場合も少なくないだろう。そこで本稿は、不確実性という現象が法における合理性に対して与える影響を検討し、法における合理性のあるべき姿を模索したいと思う。

思うに、法が不明確ではないかという疑念が法学者にもたらした実存的な恐怖は、神の意志が不明確ではないかというキリスト教徒の恐怖と類似しているだろう。そこで、キリスト教徒としてこの問題と格闘したパスカルの議論を第2節で検討する。というのも、パスカルこそが、事前の合理性と事後の合理性という区分を明確に意識していた最初の思想家の1人だからである。第3節においては、法や常識道徳に従うべき理由を事前の合理性の観点から論証しようとした2人の思想家を取り上げる。第1は義務論の側から正当化しようとしたカントであり、第2は帰結主義の側から正当化しようとしたムーアである。これらのプロジェクトはそれぞれ魅力とともに難点を抱えており、合理性を完全に事前化することが困難であることを示している。第4節においては、まず合理性を事後の相において捉えようとする事後化プロジェクトを簡単に紹介し、合理性を完全に事前化する必要はないことを示唆する。次いで、法学における基礎的な概念である権利と経済学における基礎的な概念である選好がともに事前の要素と事後の要素を有していることを示し、合理性を完全に事前化することも事後化することもともに限界があり、困難ではあっても両者に目配せする必要があることを示し、結びに代えたい。

2. パスカルのもう1つの賭け

2.1. 神は実在するか？

どのような行為を行うべきかという具体的な問題に直面しているキリストの徒に対して、はたしてキリスト教はどのような答を与えることができるのだろうか。神の意思は不明確ではないのか。このような問題に対して1つの回答を与えたのが、イエズス会の「蓋然性の教義」であった。イエズス会の道徳神学は、神の意志が明確ではない場合には、権威者の見解を拠り所とした。しかし、権威者は実際には多くの問題に関して意見が一致していない。17世紀のフランスにおいて権勢を誇った当時のイエズス会は、1人の権威が認めていれば、その行為は蓋然的に正しいものとして許されるとする教義に立つことによって、この問題の解決を図った。その結果、友達のためであれば、金銭を受け取っていない限り、殺人も許されるといったような驚くべき教説を当時のイエズス会は述べていた⁽⁶⁾。

このような教説ときわめて対照的な理論を展開したのは、デカルトであった。デカルトはこのような蓋然的なものはそもそも知識などではなく、知識と呼べるのは明晰判明なるものだけであるという「啓蒙主義的な理性観」⁽⁷⁾と後に呼ばれることになる観念を打ち出した。そして、デカルトはこの理性観に則り、明晰判明なやり方で神の存在証明を試みることになる。

何でもありの主観主義とごりごりの客観主義との間で思考したのが啓蒙主義的な理性観に対する初期の批判者の代表的存在であるパスカルであった。パスカルは神の存在証明をめぐる、「パスカルの賭け」と呼ばれる哲学史上、大変有名な議論を展開し、デカルトを痛烈に批判する⁽⁸⁾。

この賭けの対象は神の実在と不在であり、そのオッズは不明である。パスカルは無神論者に対して、「君はもう船に乗り込んでいるのだから」⁽⁹⁾どちらかに賭けなくてはならないとしてこの賭けに参加させた上で、神の実在に賭ける方が合理的であるということを論証することにより、無神論者を説得しようとする。これが信仰の正当化論とし

てはいささか奇妙であることは誰も否定しないだろう。何と云っても、敬虔なキリスト教徒であったパスカルその人が神を賭けの対象としたのだから。

これは奇妙であるだけでなく、哲学史の新たな頁を開いたという意味において画期的な議論でもある。パスカルの賭けの斬新さを理解するためには、それが否定しようとしているものを了解しておかなくてはならない。パスカルはトマス・アキナスやデカルトに見られるような「自然の光」すなわち理性に基づく神の存在証明に対してきわめて懐疑的であり、「理性はこの点について何も決定できない」¹⁰⁰と言い切る。というのも、人間の知性の及ぶのは有限なものに限定されるにもかかわらず、神は限界をもたず、広がりさえももたないからである¹⁰¹。

だからといって、パスカルは信仰が非合理であるとして神の存在そのものを疑う懐疑論に与しているわけでもないし、神の实在が理性とは無関係にただただ信じられるべきものであるといったような神秘主義的な立場にも安住できない。パスカルによると、人間は闇と光の中間にあり、「否定するにはあまりに多くのものを、確信するにはあまりに少ないものを見てしまったために、私は哀れむべき状態にある」¹⁰²。この中途半端な存在であることを宿命づけられた人間にとっての合理性の探究が彼のモチーフの1つである¹⁰³。

デカルトは蓋然的なものは知識ではないと考え、確実な知識に基づく神の存在証明に腐心したが、パスカルはそのような試みを答えが出ないものとして放棄し、問題の立て方を変える。すなわち、彼の問題は神が実在しているかどうかではなく、どちらに賭ける方が合理的かである。

パスカルの賭けの構造を、合理的選択理論の古典的著作であるL. サヴェッジの『統計学の基礎』の理論枠組みに基づいて説明してみよう¹⁰⁴。彼は自然相手のゲームとして人間の選択を理解する。人間が選択できるものを行為(acts)と呼び、自然という名のプレイヤーの選択肢を状態(states)と呼ぶ。人間の選択と自然の選択とによって帰結(consequences)が決定される。パスカルの賭けとは、神への信仰と不信という選択肢である行為の内、どちらを選択するのが合理的であるのかを問うものである。その際に、パスカルは各行為の

表1

行 為 \ 状 態	神の实在	神の不在
神への信仰	無限の幸福	誠実な人生
神への不信	神の裁き	有限の幸福

帰結(例えば、無限の幸福)の価値を比較することによって、合理的な無神論者を説得し、神を信仰するべきであることを示そうとした(表1参照)¹⁰⁵。

このようなパスカルの議論に対しては、当然ながらさまざまな批判が提出されてきたが¹⁰⁶、神の存在証明を求めているわけではない本稿の文脈において重要なのはパスカルの議論の成否ではなく、彼の問題転換の意味である。真・善・美といった実体的な価値に傾注してきた道徳哲学の歴史からすると、これほど奇妙な議論はないだろう。ある馬の勝利に賭けることが合理的であったとしても、その事実はその馬が実際に勝利することを保証するものではない。同じように、神の实在に賭ける方が合理的であったとしても、そのことは神の实在が真である証拠にはならない。要するに、パスカルの意味での合理性とは手続的な観念であり、合理的選択は真・善・美といった実体的な価値へと我々を必ずしも導くものではないのである。

しかし、このような事情はパスカルも重々承知のことだったろう。彼は神が存在するかどうかは不確実であることを認める。しかし、不確実なことののために何もしてはいけないのであれば、「何ごとも確実ではない以上、まったく何もするべきではない」¹⁰⁷ということになってしまうだろう。そこで彼は問題を転換し、不確実な状況における合理的選択という手続的価値を探究したのである。この意味において、パスカルを合理的選択理論の父の1人と呼んでもよいだろう。

パスカルのように不確実性を重視すると、ある行為の選択に対する評価とその行為の結果に対する評価とは異なる可能性が生まれてくる。ある馬の勝利に賭けることに対して、我々はさまざまな仕方でも評価することができる。また、ある馬が実際に勝利することに対してもさまざまな仕方でも評価することができる。しかし、結果が不確実である以上、2つの評価は一致するとは限らず、レース前に「あの馬に賭ける」ことが合理的であった

としても、レース後にもそうであるとは限らない。

この点を前述したサヴェッジ流に表現するならば、ある馬に賭けることは「行為」である。結果として実際にその馬が勝利、あるいは敗北することによってあなたにもたらされる事柄が「帰結」である。行為と帰結とは1対1対応をしているとは限らず、その行為が実際にどのような帰結をもたらすかは、レースの成り行きのような「状態」による。

競馬の事例においては、行為者は自分の行為に対して効用をもつし、競馬の結果として生ずる事態に対しても効用をもつ。前者は「事前効用(ex ante utility)」と、後者は「事後効用(ex post utility)」とそれぞれ呼ばれる⁽¹⁸⁾。ただし、行為や帰結に対する評価をそれらのもつ効用に基づいて行うべきかどうかは別問題であるので⁽¹⁹⁾、ここではこの区分にならいつつ一般性を得るために、事前の行為の合理性を「事前の合理性」と、事後の帰結の合理性を「事後の合理性」とそれぞれ呼ぶことにしよう⁽²⁰⁾。

パスカルは事前の合理性と事後の合理性の区分に意識的であった代表的な思想家の1人であり、彼は両者のうち、事前の合理性を重視した。このような彼の態度は、当然彼の法思想にも影響を与えている。次に、彼の法思想を一瞥しておこう。

2.2. パスカルの法思想

法思想という文脈においてパスカルはもう1つ賭けをしている⁽²¹⁾。神の存在に関して真理に到達することを断念したことと呼応するように、正義の認識に関しても彼は懐疑的である。彼によると、真の正義や自然法が存在したとしても、有限なる存在である人間には認識できないであろう。というのも、もし認識できるのであれば、正義が一筋の川で限界づけられ、「ピレネー山脈のこちら側では真実でも、向こう側では誤りなのだ」⁽²²⁾というようなこっけいなことにはならないはずだからである。ここでパスカルはモンテーニュなどのフランスのモラリストに典型的な冷徹な視点から人間とその社会の現実を見据えて、相対主義的な認識を示す。

このような正義や自然法についての我々の認識に関する困難を指摘した上で、彼は自分の国の風習や実定法に従う方に賭けることを擁護する。し

かし、彼は不承不承の法実証主義者であり、彼一流の逆説的な表現によって、「真の正義——今やもはや、私たちにそんなものはない。もしそんなものがあるとしたら、自分の国の風習や実定法に従うことを正義の基準になんぞはしないであろう」と頼みの綱であるはずの風習や伝統をも突き放して見せる。彼が多数決、慣習、実定法といったものに従うことを推奨するのは、それらが健全であるとか、人類の叡知の反映であるといったような積極的な理由によるのではなく、慣習が「ただ1つのものであって、種々雑多なものの芽生える原因を取り除いてくれる」⁽²³⁾からにすぎない。パスカルもまた時代の子であり、同じキリスト教徒同士が殺し合った宗教戦争は決して過去のものとなっておらず、今なおジャンセニズムに対するイエズス会による弾圧が行われているというフランスの状況の中で、思索していたのである。要するに、パスカルは内乱という最大の災いを回避するという目的のためには、自然法や真の正義などといった不確実きわまりないものを虚しく追い求めるよりも、確実に秩序を回復することができる慣習に従う方を選択すべきである、と主張しているのである⁽²⁴⁾。

このもう1つの賭けにおいてもパスカルの議論が従来の法思想から隔絶していることは明らかであろう。すなわち、従来においても一部の理論家（例えば、ホッブズやロック）も自然法の執行や認識において不確実性が存在することは認めていたが、それは自然状態にいる一部の人間のもつ限界であって、理論家自らが自然法を認識できないとまでは述べていない。それどころか、彼らは自然法の内容を明示的に語ってさえいる。これに対してパスカルは、自然法の内容に関して、これらの著作家たちと争っているのではない。パスカルにとっては、神の意志、あるいは理性に基礎を置くはずの自然法は、紛争を解決するというよりも、むしろ争いの元であると思われたのであろう。だからこそ彼は自然法について語ることの根源的な不確実性について語り、その不確実性からは自分も含めて誰も（神ならぬ身である以上）逃れられないと強調し、慣習などに脱出口を求めたのである。

興味深いことに、パスカルの法思想における賭けは、神の存在証明において激しく対立したデカ

ルトの道徳思想における賭けと類似している。デカルトは我々の状況を、朝起きたら見知らぬ森の中に置かれていた旅人になぞらえる。旅人は森から出なくてはならないが、地図をもっておらず、どちらの方向に進んだらよいかわからない。デカルトは旅人に棒を倒して、棒の倒れた方向にひたすらまっすぐ進むことを求める。もちろん、後から考えるとその方向は森の一番遠い出口を指し示しているのかもしれない。しかし、これは後知恵である。我々は森の地図を手にしていない以上、どの方向が最短かを知る術がない。森の中の旅人にとって必要なのは事後の合理性ではなく、事前の合理性である。この旅人にとって最悪なのは出口を求めてさまよい歩くことであり、まっすぐ進むことによって、旅人はこの最悪の事態を回避し、いつかは出口に辿り着けるであろう。最悪の事態を回避しうることをもって、旅人は満足すべきである。

デカルトはこのような立場から、神の意志にかなう自然法のようなものを、虚しく追い求めるよりも、暫定道徳 (morale provisoire) が必要であると強調し、現代の用語で言えば常識道徳 (commonsense morality) に類するものを墨守すべきだと主張している²⁰。パスカルと同様、彼もまた暫定道徳の内容が正しいと主張しているわけではない。内容が正しいかどうかは事後的な問題であり、事前の行為の選択の文脈においては、最悪の事態を回避するために、伝統や習慣を墨守すべきであると述べているにすぎない。デカルトもまたパスカルと同様、事前と事後との区分に立脚して、事前の合理性の観点から常識道徳を正当化しようとしているのである。

パスカルによる問題の転換は見事である。前述したように、不確実な状況においては事前の合理性の求めることと事後の合理性の求めることは異なりうる。そして事後の合理性には後講釈ではないかという疑念が拭い去れないとするならば、行為に対する評価を事前化して、事前の合理性にのみ依拠して行おうとするプロジェクトが生まれてくるのも無理からぬところであろう。

しかし、パスカルによる回答が説得力を有するかどうかはまた別問題である。というのも、習慣や暫定道徳が事前の合理性を有することの論証は萌芽的なものにとどまり、不十分だからである。

例えば、「汝殺すなかれ」という常識道徳が存在することは疑い得ないが、この常識道徳の存在が本当に「種々雑多なものの芽生える原因を取り除いてくれる」かどうかは事後的な判断であって、事前にはわからない。別の言い方をすれば、パスカルの第1の賭けと第2の賭けとの間には決定的な差異が存在する。第1の賭けにおいては、神が実在するかどうかは死んでみなくてはわからない話であり、我々この世の人間にとってはこの賭けの結果を事後的に検証する手だては存在しない。したがって、我々はこの賭けに対して事後的に後悔することはありえない。これに対して、第2の賭けにおいては事後的な情報が入手可能である。我々は慣習というものに従った結果、どのような事態が生じたかを事後的に知ることができ、事後的に知り得た情報に基づいて、我々は自分の行った賭けを悔いることはありえる。事前の合理性の観点からこの賭けがいかに正当化されようとも、後悔を払拭するものではない。はたして、事後的な判断に立ち入らずに、常識道徳、あるいは事前の行為の評価を正当化することは可能だろうか。次節では、このような事前化プロジェクトを義務論の側から遂行した代表的存在であるカントと、帰結主義の側から遂行したムーアの理論を見ていくこととしよう。

3. 事前化プロジェクト

3.1. カントと偶然

カントは「人類愛からの嘘」²¹ という短い論文において、友人が殺人鬼から逃れるために自分の家に駆け込んできた場合に、友人を匿うためであっても、友人の所在を尋ねる殺人鬼に対して嘘をついてはならないという厳格な要請を行う。この問題は「真実を述べることは義務である」という行為の事前に行われた規範的評価が行為の帰結に基づく事後的な評価によって覆されることがないかどうか問われている点で、カントの事前化プロジェクトの成否を占う興味深いものである。

カントは行為の結果をすべて無視した教条的な義務論者であると揶揄されることが多いが、実際には彼はある原則を履行あるいは不履行の場合に

生ずるかもしれない「危険 (Gefahr)」について語っている⁹⁹。カントは真実の言明を行うという行為を評価する際には2つの危険に留意しなくてはならないと指摘する。第1の危険は真実の言明を行った結果生じうる偶然的な帰結であり、第2の危険は一般に不正を行う危険である。そして、第2の危険も考慮に入れることによって、どのような場合にも嘘をつくことは許されないという結論を維持しようとする。

この論文におけるカントの議論は、控えめに言っても難解である。カントによれば、このような状況においても真実を語ることは義務に従い、人類一般に対して不正をなさないという直接的なよい帰結を有している。問題はこの行為がもたらす悪い帰結をどのように考えるかである。カントによると、真実の言明を行うことにより、被害者が殺されてしまったとしても、それは偶然(casus)の結果である。もしかすると、殺人鬼は隠れている友人を見つけられないかもしれないし、隣人に取り押さえられるかもしれない。このようなことがありうる以上、友人が殺されてしまった場合でも、真実の言明ではなく偶然こそが被害者に害を与えた、というのである¹⁰⁰。つまり、殺人鬼による殺人は偶然によるものであり、刑法学で言う因果関係の切断が存在している以上、この殺人は真実を語る人の自由な行為であるとは言えず、それに対して真実を語る人は責任を負わないとする。

ここまでは(その当否はともかく)比較的明快だが、この議論だけでは真実を語ることが義務であるという結論を正当化するには十分ではない。カントによれば、義務とは必然的なものであり¹⁰¹、真実を語るべしという命令が義務であるためには、真実を語ることが正しいということの論証ではならず、嘘をつくことがいつでも正しくないということまで論証しなくてはならないのである。

嘘をつくことが悪い帰結を有していることをカントは強調する。カントによると、真実を語ることが契約に基づく諸義務の基礎をなしている義務であり、真実を語るという原則は、ほんの少しの例外を認めただけで、ぐらついて役に立たなくなってしまうからである¹⁰²。もちろん、この推測はあまりに極端である。もしたった1人でもこのような状況で嘘をつくことと契約制度が瓦解するのであれば、日本にはそもそも契約制度は存在し得ない

ことになるだろう。

したがって、カントが述べている「悪い帰結」は通常の意味とは異なった仕方では理解しなくてはならないだろう。というのも、一度偶然的な所産としての契約制度の崩壊について語りだすや否や、それ以外のさまざまな帰結についても語らざるを得なくなり、事前化プロジェクトは破綻するからである。事後的で偶然的な帰結という泥沼から逃れるためには、「他者に害を与えること」と「一般に不正を行うこと」とは区分されるべきであるという一節¹⁰³に頼らざるを得ないだろう。

ここでは2つの対比が行われている。すなわち、一方において、害を与えることと不正を行うことが対比されている。害を与えることとは因果関係を問題としているのに対して、不正を行うとは規範からの逸脱という規範論理的な関係を問題としている。人類愛のための嘘は、嘘をつくという規範からの逸脱が殺人の防止という善い帰結を有している事例である。

カントがこの一節で行っているもう1つの対比は、特定の人に対する害あるいは不正と、一般に対する害あるいは不正の間で行われる。カントは嘘をつくことによって特定の人に対して不正を行うよりも、全ての言明一般に対する不正の方がはるかに悪いと論じている¹⁰⁴。人類愛のための嘘は、特定の人に対する危害の防止か一般に対する不正かという選択問題なのであり、カントの回答は一般に対する不正を回避するために、特定の人に対する不正もしくは危害は甘受せざるを得ない、というものである。

約束を守る、人を殺さないといった常識道徳を擁護する上で、帰結主義はどうしても取り除いておかななくてはならない棘である。1人が殺されることが不正であるならば、1人を殺すことによって100人が殺されないようにすることは認められるかもしれない。カントの議論はこの帰結主義的な推論にどのように抗することができるのか。

カントの「特定の人」に対する危害よりも「一般」に対する不正を重視するという立場は、「一般」を人々一般という意味にとるならば、帰結主義的推論に飲み込まれてしまう。というのも、ある特定の個人を殺すこと(例えば、死刑)によって、人々一般(例えば、潜在的な殺人犯の被害者になるかもしれない人々)を救える場合には、事後的

に生ずる事態に基づいて、「汝殺すなかれ」という命題の基礎は掘り崩されてしまうからである³³⁾。

したがって、「一般」を人々一般という意味にとらないことが重要である。カントは一般という言葉で、制度、あるいは制度の下での行動を指しているように思われる³⁴⁾。その場合には、この区分は「危害」と「不正」の区分と重なることとなろう。

このように解釈するならば、カントの回答は以下のように再構成することができよう。すなわち、ある行為が害を与えるか否かは、実際にどのような帰結が生ずるかに基づいて判断せざるを得ない問題であり、行為の前に予測に基づいて行った事前の判断は、行為の後に実際に生じた帰結に基づいて行う事後の判断によって覆される可能性がある。これに対して、規範からの逸脱である不正は、一定程度、事後的な判断を斥ける力を有しているように思われる。ある制度の下でその制度に違反することはそれ自体で不正であり、その結果、誰にも危害を与えていなかったとしても、あるいはより多くの危害を防ぐことができていたとしても、それは事後的な判断であって、事前の判断としてはその行為を非難する根拠が存することになろう。

確かに、このように理解するならば、約束を守ることがいつでも正しいと主張する根拠を見いだすことはできるが、規範からの逸脱というその根拠はあまりに形式的で、空疎であるという印象も拭い去れない。殺人を禁止する常識道徳が何のために存在するのかを問うことを認めず、常識道徳からの逸脱だけを問題にするのでは、事前化プロジェクトの代償が大きすぎると言わざるを得ない。カントとはまったく別の事前化プロジェクトを模索すべきであろう。

3.2. ムーアの常識

ここで帰結主義に目を転じ、帰結主義の側からの行為評価の事前化プロジェクトを検討することとしよう。帰結主義は確かに事後的合理性を重視する理論の代表的な存在ではあるが、事前的な帰結主義が存在しないわけではない。例えば、サヴェッジの合理的選択理論やJ. ハーサニの期待効用理論は事前効用アプローチの典型例である。彼らの理論の情報基礎は行為によって生じられるとされる結果とその確率、そして各結果に対す

る効用だけである。ここにはカントが重視するような行為それ自体の属性が入り込む隙間はない。

帰結主義による事前化プロジェクトの先駆となったのは20世紀の倫理学の嚆矢を飾った『倫理学原理』³⁵⁾である。この本の著者、G. E. ムーアは「善」という概念こそが倫理学にとって基礎的であると主張し、「何が内在的に、すなわちそれ自体において善いのか」を探究する。彼は当時のケンブリッジの知的サークルにおける共通の見解であった一種のプラトン主義に基づいて、善が超越的な世界において実在しており、我々はそれを直覚によって把握できる、と考える。したがって、善に関して彼は直覚主義者であり、善は自明なものである。

ある命題が自明であるということは、その命題が命題それ自身によってのみ明らかに真であることであり、その命題の真理性はそれ自身以外の何らかの推論に基づいて論証されるべきものでもない、とされる³⁶⁾。ムーアにとってこの公理の位置を占めるのは善の概念であり、まさにそれ故に、あるものが善であることは自明的に真であるのであり、我々はこの真理性を直覚によって知るのである。したがって、善に関しては本稿が問題にしているような不確実性が入り込む隙間はない。

直覚主義はすでにH. シジウィックの名とともに、19世紀後半のイギリスの道徳哲学界においては無視できないものとなっていた。ムーアも確かに善に関しては直覚主義者であったが、彼の新しさは倫理学のもう1つの重要概念である「正」に関しては直覚主義を否定しているという点にある³⁷⁾。つまり、彼にとってはどの行為が正しいかは、直覚によって把握されるべき自明な問題ではないのである。

ムーアは、何が正しい行為かという問いを二次的・派生的なものと捉える。というのも、「何が正しい行為であるのか」「私はこの行動を行うように道徳的に義務づけられているのか」といった問いが意味しているのは、「この行動は世界の中に可能な限り最大量の善を生み出すだろうか」³⁸⁾という問いだからである。要するに、正とは善い結果の原因なのであり、何が正しい行為かを判定するためには、善についての知識とともに、その行為がもたらす結果についての因果的な知識も必要となるのである。この意味において、正は二次的であ

り、善と因果的な分析とに還元される。

正が善とは異なり、直覚によって把握できるような自明性を有していないのは、それが因果的な分析を含んでいるからである。そして、我々には行為の結果を将来にわたってまで見通す能力がないために、どちらの行為が正しいのかは不明確になる。第1に、近い将来について予見することができたとしても、遠い将来について予見することは殆ど不可能である。例えば、 A と B という2つの行為を選択肢とする。これらの行為が近い将来に生み出す帰結に関しては、 A が B よりも正しいと言える場合でも、遠い将来においては2つの行為の帰結の中におよそどんな蓋然的な相違をも予見できないことがあるだろう。この点を単純化して確率についての問題に話を限定するために、行為 A と B とは将来の利得に関しては同等であり、どちらも近い将来においては x 単位の善を、遠い将来においては y 単位の善をもたらすことが可能であり、両者ともにそれ以外に善も悪も生じさせないという点では同一であるが、それらの善を実現する確率だけが異なっているとしよう（表2）。また、2つの行為は近い将来と遠い将来という2つの期間においてのみ結果をもたらし、それ以降は何も影響を及ぼさないとしよう。さらに、近い将来については確率を付与することができ、 A を行うことによって x 単位の善（ただし、 x は正の数）を実現できる確率は p （ただし、 $0 \leq p \leq 1$ ）であり、 B を行うことによって x 単位の善を実現できる確率は q （ただし、 $0 \leq q \leq 1$ ）であったとしよう。最後に、この確率に関して、 $p \geq q$ が言えたとする。その場合、我々は少なくとも行為 B を選択すべきではないと結論づけることができるだろうか。

ムーアによれば、我々が遠い将来の確率についてまったく無知であるが故に、このような場合に B を選択すべきではないと主張することはできないのである。というのも、 B は近い将来においては A よりも正しくないとしても、遠い将来において A を逆転できないと想定することはできないからである⁽⁴⁰⁾。実際、 A が y 単位の善を達成する確率を r （ただし、 $0 \leq r \leq 1$ ）とし、 B によって y 単位の善が達成される確率を s （ただし、 $0 \leq s \leq 1$ ）と置けば、我々が r と s の数値を知らない以上、 $px + ry$ と $qx + sy$ の大小関係について判断を下す

表2

行 為	将 来	
	近い将来	遠い将来
A	x	y
B	x	y

ことはできないであろう⁽⁴¹⁾。

第2に、ムーアは近い将来に話を限定しても、まだ我々には帰結主義的な推論は不可能（あるいは困難）であることを強調した。つまり、直近の帰結に限定しても、ある行為がどのような帰結を生み出すかは、他のさまざまな状況に依存しており、これらの状況としてどのようなものがあり、それらが帰結に対してどのような影響を与えるかは予想できない。つまり、ムーアの理論においては、近い将来に関してさえも、ある行為が x 単位の善を生み出す可能性があるかどうかさえも不確実なのである。確率論の用語を使うならば、ムーアのモデルにおいては標本空間さえも不確定なのであり、ましてや、標本点に確率を付与することなど、できない相談である⁽⁴²⁾。

3.3. ムーアの解決策

ムーアは前述した2つの不確実性の下で道徳的な決定を下すために、2つの単純化を行う。1つは2つの行為の近い将来における帰結の評価が、遠い将来における帰結を考慮に入れることによって逆転することはないという想定であり⁽⁴³⁾、ムーアはこの単純化によって、遠い将来については我々がほとんど無知であるという事実に対応し、近い将来に関する情報に集中しようとする。

ムーアが提起した第2の不確実性、すなわち近い将来に関してさえもどのような帰結が生ずるか分からないという状況において、正しい行為とは善を最大化するものであるという定義はどのようにしたら維持できるだろうか。この点に関してムーアは、「一般化 (generalization)」という観念を導入する。彼は言う。「こういう直近の諸結果に関してすら、我々が知りうると思ひうるのは、いくつかの選択肢の中で、どれが近い将来において最大の善の差引残高を一般的に (generally) 生み出すかについてだけである」⁽⁴⁴⁾（強調は原文による）、と。

彼は「汝殺すなかれ」というような命令ですら、それに従うことは殺人という選択肢をとるよりも「普遍的に (universally) 善い」⁴⁴⁾ (強調は原文による) とは言えないと主張する。ある行動が普遍的に善いものであることを示すためには、どんな状況の下で行われようとも、その行動がある一定の結果を生み出すであろう、ということを論証しなくてはならない。カントはこの難問と格闘した。しかし、ムーアに言わせれば、これはほとんど不可能な話である。「我々は一般化、すなわち『この結果は一般にこの種の行動から生ずるであろう』という形の命題を手にするのがせいぜいのところであり、しかもこの一般化ですら、それが真であるのはその行動が行われる状況が一般的に同一である場合に限られるのである」⁴⁵⁾ (強調は原文による)。それ故、「汝殺すなかれ」という命令に正当化理由を与えるのは、その普遍的な善さではなく、一般的な善さなのである。

それでは一般的な善さという観点からは、どのような道徳が擁護されるのだろうか。ムーアによると、この観点からは常識によって承認されている規則の大部分を擁護することができる⁴⁶⁾。彼は次のように述べる。「もし我々が自分たちの住んでいる社会においてどのような規則に従うのが有用であるのか、あるいはそうなるであろうかと問うならば、一般に承認されているとともに実行されてもいる規則の大部分においては、その明確な効用を立証することができるように思われる」⁴⁷⁾。

しかし、道徳についての理論は通常、現行の道徳に対して批判的な視座を有しているものである。ムーアによると、これらの理論が擁護する規則は、一般的に実行されていないものであるが故に、「これらの規則に関しては、そもそもそれらの一般的な効用を決定的な仕方ですり立てることができるかどうかはきわめて疑わしい」⁴⁸⁾ のである。つまり、ある行動や規則がどのような帰結をもたらすかは、一般論でしか語り得ない。それが一般論である以上、今まで例がないような新奇な行為や規則に関しては、帰結が確定できず、それ故にそれらが世界における最大量の善の差引残高を生み出すということを論証し得ない、というのである。かくして、ムーアは世間一般に流布している常識道徳以外には、その一般的効用を立証できないということを理由として、常識道徳を擁護する

のである⁴⁹⁾。

ムーアの議論が興味深いのは、カントが希求してやまなかった例外のない規則という夢を別の仕方ですり立てようとしている点である。ムーアの規則観を、J. ローレンズが規則功利主義の規則概念を分析した論文「二つのルール概念」において「要約説」と呼んだ見解とを比較してみると有益だろう⁵⁰⁾。要約説とは個々の事例における決定を要約した経験則として規則を捉える見解であり、通常の規則功利主義はこのような規則観をとっている、とされる。

要約説においては、例外的状況の存在によって規則そのものが浸食される危険が存在する。規則とは個別的な状況における正しい決定を要約したものにすぎないとするならば、個別的状況における決定が規則に優先するはずであり、「この状況においては規則の命ずる行為ではなく、別の行為をすべきであるというのが正しい決定である」という例外の申し立てを要約説は封ずることができない。かくして、規則功利主義という立場はそもそも成立し得ないのではないかという疑念に晒されることになる⁵¹⁾。

正しい規則とはそれに従うことが一般的には正しい帰結をもたらすものであると理解する点でムーアの見解は要約説と類似している。また、規則に従うことが一般的に正しいにすぎない以上、いつでも普遍的にそれが正しいとまでは言えないことを認めている点でも、両者は類似している。にもかかわらず、ムーアは「規則が破られるべき事例が存在することは我々には確かなのだが、我々はどの事例がそれに当たるかが決してわからないのであり、従って、我々は決して規則を破るべきではない」⁵²⁾ と主張する点で、要約説とはかけ離れている。

ムーアが例外を認めるべきではないことを論証するために用いている議論は、次のようなものである。ある規則が、それを遵守することによって一般的に善い帰結をもたらされるという意味において正しいものであるとしよう。もしそうであるならば、その規則を個別の事例において破ることが不正である確率はかなり高いことになる。さらに、個別の事例においては、規則違反がどのような結果をもたらすのか、その価値はいかほどのものかについての我々の知識はあまりに不確実であ

る。そのため、規則に違反するような行動は不正である確率が高いという判断に背いてまで、個人が自分の場合には規則に違反した方が結果は善いという判断をそもそも下すことができるかどうか自体が疑わしい。したがって、決して規則に違反してはならない⁵³⁾。

この議論がパスカルの賭けと類似しており、不確実性下における事前の合理性の要請に依拠していることは明らかだろう。パスカルが神の不在というキリスト教徒にとってはおぞましい事態の可能性を言下に否定しなかったのと同様に、ムーアは規則に対する例外が存在しないとは述べなかった。彼らにとって、自分の議論の対象が存在するかどうかは不確実であった。だからこそ彼らは対象の存在か不在かという存在に関わる問いを回避し、この不確実性に対してどのような態度をとるべきかという実践的な仕方の問題を再構成した。そして、パスカルは神の存在に賭け、ムーアは規則の例外なき遵守に賭けたのである。この意味においてムーアはパスカルの正統な後継者であるといえよう。

4. 事前と事後

4.1. 事後化プロジェクト

カントは規則に従うことが普遍的に、いつでも正しいことを論証しようとしたが、その探求の結果得られたものは、規範からの逸脱という形式的な理由にすぎなかった。これに対してムーアは規則に従うことがいつでも普遍的に正しいという命題を正当化することなど不可能であるとして放棄し、規則に従うことは一般的に正しいという命題の正当化で満足しようとする。

このような問題転換によって、いくつかの問題が解決されるとともに、新しい問題が生み出される。例えば、ある行為者が殺人を犯すことによって、結果として世界の善が最大化されるとしよう。この行為者が行為を選択しようと熟慮している場合、「汝殺すなかれ」という命令に従うべきであることはムーアが雄弁に論証した。しかし、規則は自分の行為の選択の際だけでなく、他人の行為の非難、あるいは称賛のためにも用いられる。そし

て、他人の行為を非難する際には、我々はその行為の結果についての情報を手にしていることがある。

この（行為選択の時点から見ると）事後的な情報に基づいて我々はどのように殺人者を非難することができるだろうか。この殺人者は穴馬に全財産をつぎ込んで勝った人に似ている。この人はあまりに過大なリスクをとりすぎたという意味では事前の合理性を欠いていたかもしれないが、結果から判断するとその行動を簡単に否定できるものでもない。

ムーアやカントに限らず、行為に対する評価を事前に確立されている基準や規則に従って行いたいと願うのはきわめて自然なことである。というのも、事前に基準がはっきりしているならば、それに従わなかった行為者を非難しても何ら後ろめたくはないからである。

事前の合理性こそが近代法の物語の根底をなしている以上、法学者にとっては事前の基準を完全に放棄することは不可能である。とはいえ、事前の規準に対する渴望の故に法学がアイデンティティー・クライシスに陥り、法学の陣地を放棄し経済学の軍門に自ら進んで下る人たちがまで出ていくとするならば、そもそもこの欲求を保持し続けるべきかどうか、保持し続けるとするならばどのような形においてかを見直してみる必要はあるだろう。

法の支配や罪刑法定主義といった縛りが存在しない道徳哲学の領域においては、最近では事前の合理性だけに行為評価の基準を求めることに対して懐疑的な見解が隆盛になりつつある。この問題に関する一連の論争の出発点を飾ったのはL. ヴィトゲンシュタインによる有名な「規則のパラドックス」という問題提起である⁵⁴⁾。ヴィトゲンシュタインは、あらゆる規則は具体的な場面において行為を決定できないと主張し、リーガリズムに対する強烈な解毒剤を提供した。ヴィトゲンシュタインの議論に触発され、その後、道徳哲学の領域においても、規則や実践理性の性質に関して、「一般主義 (generalism)」⁵⁵⁾と「特殊主義 (particularism)」との間の論争が激しく展開されることになった⁵⁶⁾。

特殊主義者はさまざまな形で、法学的な一般主義の孕んでいる問題性を描き出す。例えば、特殊

主義の一方の雄、J. マクダウェルは事前の合理性に対する欲求が「合理性に関する根深い偏見 (a deep-rooted prejudice about rationality)」⁶⁷⁾と呼んだものまで高まったときには、もはや健全なものではない、と主張する。この偏見はある道徳的見解が合理的であるためには、定式化可能な普遍的な原理によって導かれていなくてはならないという見解であり、これが偏見であるのは合理性がそれ以外の仕方では存在し得ないという視野狭窄を起こさせるからである。

また、特殊主義のもう一方の雄であるJ. ダンシーは原理に拘泥する一般主義を「出所の怪しい少数の規則に依拠するという単純すぎる傾向はさておいたとしても、目の前にある事例の詳細を十分真剣に考慮しない傾向を助長している」⁶⁸⁾として批判する。

この偏見がさらに高じると、目の前の行為の評価を迫られるあまり、人はありもしない規則や原理の幻想を見ることになる。この点を強調したのは、J. シュクラーであった⁶⁹⁾。彼女は、自然法論、法実証主義、社会契約論などさまざまな理論がその多くの相違にもかかわらず、事前に存在すると想定される合意⁷⁰⁾から問題を解決しようとする点で共通の態度が見られることを指摘し、この態度を「リーガリズム (legalism)」と呼んだ。そして彼女は、極東裁判という具体例を考察することによって、リーガリズムがどのような害悪を及ぼすかを描き出す。彼女によると、既存の規則や合意では解決できそうにない問題に関しても、リーガリズムの故に、人々は規則に対する強迫観念に駆られ、ありもしない規則を偽装し、それに基づいて「戦争犯罪人」を処罰するという茶番劇を繰り広げているというのである⁷¹⁾。

さて、一般主義が陥りやすい病弊については、特殊主義の見立てを多くの人が受け入れるであろう。問題は、この病弊から逃れるために、特殊主義がどのような処方箋を書くのかである。元々、事後的な合理性はその性質上、事前の定式化を許さないものである以上、その内実を文脈から離れた仕方では抽象的に論ずることは困難であるし、望ましくもないだろう。このような事情を反映してか、事後の合理性の内実に関してはあいまいな部分が残されているように思われるし、そもそもどこまで事後化のプロジェクトを進めるつもりがあ

るのかという点に関してさえも特殊主義者の中で意見の一致が見られず、かなり多様であるのが現状である⁷²⁾。

1つはアリストテレスに依拠しながら「徳倫理学」へと向かう動向であり、これは前述したマクダウェルらに見られるものである。アリストテレスは「衡平な性向 (エピエイケイア)」を「正義の性向 (デイカイオシユネー)」から区別する。衡平は正しさではあるが、法律による正しさではなく、法律的な正しさを補正するものである。アリストテレスによると、法律はすべて一般的なものであるが、ある種の事柄に関してはこれを一般的な命題として正しく規定するのが不可能である。その場合には法律は当たらないところがあるのを承知の上で、たいていの場合に当てはまることを取り上げて規定しているにすぎない。しかしそれは法律の欠陥ではない。というのも、当たらないところが生ずるのは、法律のせいではなく、扱われている事柄そのものの本性によるからである⁷³⁾。学問に求められる厳密性は対象となる素材の性質に応じて異なってしかるべきであり⁷⁴⁾、法学においては、数学のような例外のない規則は望むべくもない。したがって、法律の一般的な規定を外れる事例が起こるのは不可避であり、そのような場合には、それを補正するのは正しいことである、とされる⁷⁵⁾。

アリストテレスのこの考え方にに基づき、マクダウェルも規則はせいぜいのところ一般にあるいは大部分において正しいにすぎない、と主張する⁷⁶⁾。興味深いことに前述したようにムーアも同じような認識を有していたが、そこから例外の正当化の不可能性を主張したムーアとは異なり、マクダウェルにとってこの事実は規則の機械的適用など不可能であるだけでなく、望ましくもなく、個別の状況において自分に求められていることを察知する能力、すなわち徳が必要であることを示すものとして理解する⁷⁷⁾。

マクダウェルもアリストテレスも事後的な合理性を認めている点で、合理性に関する根深い偏見から自由になっているものの、依然として一般的な原則や規則が一定の役割を果たすべきことは承認している点で折衷的であると評することもできよう。これに対して、ヴィトゲンシュタインの導きに従って、原理に対するもっとラディカルな懐

疑主義を展開する論者もいる。最近におけるその代表的な存在は、『原理なき倫理学』という刺激的なタイトルを付した書物の著者であるダンシーである⁶⁰⁾。

ダンシーは特殊主義のテーゼを次のようにまとめている。すなわち、「道德判断は原理に何ら訴えることなくしてもまったくもってうまく下せるのであって、実際、十分に道德的な行為主体であることと原理を有することとの間には本質的な連関などありはしないのである」⁶¹⁾と。要するに、ダンシーに言わせるならば、マクグウェルやアリストテレスのように、規則や原理に一定の役割を認めていては生ぬるく、一般主義の病弊から逃れるためには原理そのものを放棄しなくてはならないのである。

ダンシーの特殊主義が実際にどこまで一般主義から訣別できているのかについては評価の分かれるところだが⁶²⁾、その狙いは比較的明確であろう。それを本稿の用語で表現するならば、ダンシーは道德的思考における合理性を事後的なものに還元しようとしていると理解することができよう。

これらの事後化プロジェクトの可否を論ずるためには、考えておかななくてはならない論点が沢山残されている。そもそも基準や原則なしで思考することは可能だろうか。可能であるとしたならば、それは望ましいことだろうか。事後的な合理性を探究すべきであったとしても、それをどこまで追求すべきなのだろうか。マクグウェルのように事後の合理性を事前の合理性に対する補いとして理解すべきなのか、それともダンシーのように事前の合理性を完全に放逐すべきなのだろうか。

こういった問いに答えるためには、事後の合理性の内実について明確に理解しておかななくてはならないだろうが、前述したように、事後の合理性の基準を事前に文脈から離れた仕方では抽象的に論ずることはできないという事情は、この問題に対する接近を著しく困難とするものである。私自身もこの問題に対して確たる答えを与えるだけの準備はない。しかし、いずれにせよ事後の合理性などあり得ないという思い込みがあまり根拠のないものであることだけは確かなように思われる。というのも、法学者が愛用する権利という概念や経済学の基礎的な概念である選好の中には、事前的要素とともに事後的要素が含まれているように思

われるからである。以下では、この点を確認することとしよう。

4.2. 権利と選好

周知のように法学において権利の本質をめぐって、権利主体の意思を重視する意思説あるいはその洗練された形である選択説と、権利主体に保障される利益を重視する利益説とが激しく対立している⁶³⁾。この論争は歴史が長いだけでなく、今なお活発であり、収束の見込みもない点に特徴がある。この論争においては、どちらの説も権利の分析としては強みと弱みとを有しており、どちらの理論も、ある種の権利を説得力豊かに描き出す代価として、別の種類の権利を歪曲してしまっているように思われる⁶⁴⁾。しかし、ここではこの論争に深入りすることなく、この論争に対して、別の視角から接近してみよう。すなわち、事前と事後という時間軸を用いてこの論争を位置づけてみよう。

時間軸上においては、選択説と利益説は事前と事後というかけ離れた場所に位置している。選択とは行為以前に行われるという意味において事前に属する。したがって、権利の選択説は権利を事前の相において捉えようとしているものとして理解できよう。これに対して、利益とは行為の結果として獲得、あるいは実現されるものであり、事後の相に属するように思われる。したがって、利益説は事後の相において権利を捉えようとしているものとして理解できよう。権利の選択説と利益説とが容易に接合できない理由の1つも、時間軸上の位置の相違に由来するであろう。

法学における選択説と利益説との対立と呼応するかのようには、社会的選択理論においても権利の理解の仕方に関して、ゲーム形式的定式化と社会選択的定式化とが対立している。ゲーム形式的定式化においては、権利は権利主体に許された戦略の集合として理解される⁶⁵⁾。この定式化においては、権利主体の行為選択によって決定されるのは、実現される社会状態のすべてではなく、その一部のアスペクトだけである⁶⁶⁾。どのような社会状態が実現されるかは、(自然をも含めた)多くの人たちの行為にも依存しているために不確定である。この意味において、ゲーム形式的定式化は権利を事前に関わるものとして捉えていることになる。これに対して社会選択的定式化においては、権利

は実現される社会状態に基づいて定義される^⑧。したがって、この定式化において権利は事後に関わるものとして理解されていることになる。

もちろん、選択と利益の間に横たわる溝を定義の力によって埋め立てることは可能であるし、実際に近代経済学の方法論的基礎をなしている顕示選好理論は「選好」という概念を用いることによって、この埋め立てを試みた。顕示選好理論は論理実証主義の強い影響下において成立したため、個人の内心のような「検証」のしようのない情報を忌避し、個人の選択行動という観察可能な情報にのみ依拠する。顕示選好理論は、ここからさらに進んで、個人は自分の利益を最大化するように選択するというホモ・エコノミカス仮説を前提とすることによって、個人の選択と利益とを同一視する。すなわち、個人の利益となるのだから当人は選択したのだと想定しさえすれば、当人の選択行動から当人の利益を導出できるというのである。かくして、選好概念は個人の選択と個人の利益という二重の意味を獲得するに至る。

選好概念のもつこの二重性を析出し、その概念上のあいまいさを批判したのはセンである。彼は、経済学が選好概念のもつこの二重性を理解しなかっただけでなく、個人は自分の利益になること（だけ）を常に選択するという想定を行ったが故に、ホモ・エコノミカスという「合理的な愚か者」を生み出してしまったと論難する^⑨。確かに、個人が狭い意味での自己利益のみを追求するとは限らない。ガンジーが断食を選択した際に、「断食による威嚇を用いて、宗教的対立を緩和することが彼の自己利益にかなっている」と語ることは不可能ではないが、もはや自己利益という概念がほとんど意味をなくすほどに自己利益概念を拡張しすぎている。また、たとえ我々がホモ・エコノミカスであったとしても、不確実性の故に自己利益の実現を目指して行った行為主体の選択の結果が本当に当人の利益にかなうものであるかどうかは事前にはわからない。すなわち、不確実性が選好の定義によってかろうじて繋がれていた選択と利益との間の糸を断ち切るのである。

センは選択と利益との齟齬の可能性を認めながらも、選好という統括的な概念を保有していることのメリットも強調する。すなわち、「『選好』という広範な概念を多彩に利用できるという事実

は、まったく無意味であるというわけではない。というのも、この事実はこれらの多様で別個の諸概念の基本的な類似性、とりわけいかに考え、感じ、評価し、行為するかに関して責任ある『決定者』としての個人に関心を集中するという共通の特徴を部分的には反映しているからである」^⑩。多様な要素からなる責任ある決定者の全体像を捉えるためには、焦点をはっきり合わせることができないものの焦点から外れたものを歪めてしまうシャープな概念よりも、選好のようなあいまいではあるが複数の焦点をもつ概念の方が望ましい、ということになろう。

同じことは、権利に関しても言えるだろう。個人の選択を法的に保護しても、それが現実には権利主体の利益となるかどうかは不確実であり、選択と利益とは必ずしも一致しない。このような権利のもつ焦点の複数性を目の当たりにすると、どちらか一方に他方を還元したり、一方のみを権利の本質とみなし、他方を例外的なものとして切り捨てたりしたくなる。しかし、権利がこのような事前と事後の2つの側面をもつのは、決して無意味なことではないだろう。というのも、少なくとも一部の権利は、権利主体に責任ある決定者としての地位を保障することも目的としており、この目的を果たすためには、時としては選択を保障するだけでは不十分であり、結果として生ずる利益を保障することも必要だからである。

この点を検討するために、投票権について考えてみよう。この権利は特定の候補者を当選させるという事後的な社会状態、あるいは利益を保護対象とするものではなく、投票をする、棄権するといった選択肢の中からの選択を保護するという意味において、権利＝選択説、ゲーム形式的定式化に馴染みやすいものである。しかし、投票権においてさえも、事後的な結果は重要である。今、有権者の集団を地域によって2つの集団、AとBとに区分できるとしよう。さらに、いかなる選挙においても、Aの投票率がBの投票率よりかなり低いとしよう。その場合に、政府はその原因を探るべきであるし、原因が投票所へのアクセスの悪さにあるとするならば、アクセスを改善するための何らかの措置をとるべきだろう。

このような主張に対しては、当然、「アクセス改善措置はもちろんとられるべきではあるが、これ

は政策の問題であって、投票権の問題ではない」という反論が可能であろう。確かに、投票所の設置場所の決定に政策の要素が存在することは否定できないが、この問題が投票権とまったく無関係に解決できるとも考えづらい。実際、この措置がとられなかった場合、有権者は投票権の侵害として政府を批判することが可能であり、こういった批判、応答を通じて、投票権には適切な投票所の配置への権利が含まれるものとして解釈されるようになる。権利の解釈は一般にこのような構造を有しており、事後的な結果が解釈を行う際の原動力となることが少なくない。

選好にせよ権利にせよ、楕円形のように2つの中心を有しており、どちらか一方を他方に還元できないのは、おそらくは、これら2つの概念がそれぞれの学問領域において重要な人間にとっての価値を捉えようとしたものであることと無関係ではないだろう。人間にとって、自分の手で選択することも重要な価値だが、結果として利益を享受することも重要である。この価値のもつ2つの焦点を考慮するならば、価値を捉えようとする概念もまた多義的となるのもやむを得ない部分がある。もちろん、概念の多義性が議論の混乱を招かないように注意する必要があるが、概念の混乱の危険性を根拠に、当の概念が捉えようとしていた価値そのものを切り詰めることは本末転倒の誹りを免れないだろう。

おわりに

不確実性は我々にとって重要な価値の中の2つの異なった要素、すなわち選択と利益とを析出してくれる遠心分離機のようなものである。この2つの対立する要素を目の当たりにするとき、我々は態度決定を迫られているという強迫観念に駆られる。選択を重視し、事前の合理性が存在していれば、結果として生ずる不利益に文句は言えないはずだと押し通すべきだろうか。それとも利益を重視し、こんな結果になったのは賭けのどこかにイカサマがあるからだと言い募るべきだろうか。

法学は裁判の場において紛争当事者の具体的な

紛争を事後的に解決することを目的としているという意味において事後的な学問であり、事前化への欲求は大変強い。法学から見た場合、経済学は事前化プロジェクトに成功した偉大な先達であり、憧憬的でさえある。しかし、そもそも合理性とは事前のものでしかあり得ないのか否かは考え直してみる必要がある。というのも、この事前の合理性への強い思いこそが法学をアイデンティティー・クライシスに陥れている当の原因だからである。

我々が将来を見通す鋭敏な目をもったエピメテウスの末裔ではなく、生起した事態を事後的にさえも十分には理解できないプロメテウスの出来の悪い子孫にすぎないという事実は、結果は何であれ、事前の合理性の要請を満たし人事を尽くしたことに満足すべきであり、それ以上は望むべくもないという諦めの1つの論拠とはなろう。

他方、我々がプロメテウスのでき損ないであるという事実は、我々が作り上げる事前の合理性なるものがそれほど立派なものではないのではないか、それに拘泥することにどれほどの意義があるのかという反省あるいは疑念を生じさせるものでもある。事前の合理性の擁護者が強調するとおり人間の能力に限界があるのであれば、そのような有限な人間が事前に作り上げた合理性の命令が事後的にも維持できると考えるのには無理であろう。合理性はそれ自身のためにではなく、それが具現化する価値のために重要であるとするならば、我々は安易に価値の中の1つの要素を別の要素のために手放してはならないだろう。

そのように考えるならば、事前の合理性と事後の合理性は無関係であってはならない。我々にとって選択も利益も重要だからである。この関係づけの方法としては、解釈学的循環、アブダクション、ベイズ統計学など、さまざまなモデルがありうるだろう。その検討は他日に期するほかないが、いずれの方法をとるにせよ、事前の合理性は事後の合理性に基づく修正を免れないことになる。このことは、事前の合理性に従うことで安心したいと願っている人たちを不安に陥れるのに十分であろう。安心を得ることではなく、問題の解決や価値の実現が重要であるならば、法学、そして事前化プロジェクトに成功している経済学がこの不安から逃れることなどできず、この不安を携えて進

んでいくしかない。というのも、パスカルが強調していたように、人間は光と闇の間に宙づりにされた不安とともに生きていかななくてはならない「哀れむべき」存在だからである⁽⁹⁾。

[謝 辞]

本稿は2005年7月に第126回GLOPEワークショップ、第12回規範理論研究会において行った「『法と経済学』への問題提起——法哲学の側から」という報告に大幅な加筆修正を施したものである。2つの研究会で発表する機会を与えてくださった須賀晃一、吉原直毅両氏の厚情に感謝したい。また準備不足の報告にもかかわらず、有益なコメントをしてくださった参加者の皆さんにもお礼申し上げたい。また、本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(C)「社会的正義の政治経済学をめざして：経済学・政治学・法学による総合的研究」、成城大学特別研究助成「権利による秩序・制度形成についての研究」による研究成果の一部である。

[注]

- (1) ただし、合理性には他者の行動を理解・予測するための解釈装置としての意義も存在する。A. センもこのような観察者にとっての合理性を「間接的で予測的な合理性」と呼び、行為者にとっての合理性である「直接的で規範的な合理性」から区分している。この2つの合理性は確かに区分されるべきではあるが、間接的で予測的な合理性は直接的で規範的な合理性に依存しているという点も看過されてはならない。というのも、合理性が他者の行動解釈の基準としての機能もちうるのは、合理性が行為者の行動を導く価値であると想定できる場合に限られるからである。cf. Sen [30] pp.42-43.
- (2) 例えば、顕示選好理論が合理性の基準として提示する内的整合性の基準は、観察者にとって行為者の行動が理解できるものであるための基準ではあり得ても、行為者にとっての合理性の基準としては、完全に外的であるように思われる。観察者にとっての合理性と行為者にとっての合理性との対比は、C. コースガードが説明的適切性と規範的適切性と呼ぶ区分と同一である。cf. Korsgaard [20] pp. 12-14, 邦訳, 14-16 頁。
- (3) 例えば、行動経済学による批判を参照。行動経済学についての明快な解説書としては、多田 [4] を参照。
- (4) ただし、法領域によってこの夢物語への拘泥の程度が異なることも確かである。刑法においては、罪刑法定主義の故にこれが夢だとは言いつらい状況にあるのに対して、不法行為法のように条文が少ない領域や、行政法のように条文それ自体が具体的な行為を指示しているとは言えないような領域においては、三段論法説はあまりに現実味がなくて夢としても意味がなくなっているように見受けられる。

- (5) アメリカのロー・レビューを見てみよう。そこには痛ましいほどにアイデンティティーが揺らいでしまった法学の姿を垣間見ることができるだろう。ロー・レビューは定期的に「法と〇〇学」という特集を組んでおり、目についたものだけでも、法と経済学、法と心理学、法と社会学、法と社会的選択理論、法と文学、法とフェミニズムなど多様である。そこには、法の解釈に対して客観性を付与してくれそうな理論が何かないかと貪欲に探し求めているさまが見て取れる。
- (6) もちろん、このような教説はその後カトリック教会によって批判されることになるし、現在のイエズス会の認めるところでもなからう。
- (7) ただし、後述するように少なくとも法思想や道徳思想の文脈においては、デカルトがこのような理性観を手放して称揚していたと言えるかどうかは微妙である。
- (8) Pascal [24]・「パンセ」の翻訳は複数存在しており、参考に使えていたが、本稿においては文体や用語の統一のために適宜訳し直しをしており、以下では特定の訳書を示すことはしない。また、周知のようにパスカルの原稿は断片化されており、編集が不可避であるが、編者によって断片の並べ方に相当の違いがある。以前ではブランシュヴィック (Brunschvicg) 版に権威があったようだが、現在ではラフュマ (Lafuma) 版がよく用いられている。しかし、現在容易に入手できる日本語の翻訳はブランシュヴィック版を底本としているので、以下ではパンセのテキストに言及する際には、いささか煩雑ではあるが、両方の版における番号をB1, L 508といった形で付す。ブランシュヴィック版とラフュマ版の編集方針相違については、ブラン [5] i-ii頁、参照。
- (9) B 233, L 418.
- (10) B 233, L 418.
- (11) この点で、パスカルはデカルトと対照的である。神の無限性は、デカルトにとっては、神の存在証明の不可欠の構成要素であった。デカルトにとっては、有限なる存在である人間が無限という観念を有しているのは、まさに神が存在していることの証拠なのである。
- (12) B 229, L 429.
- (13) このような観点からのパスカル解釈として、伊藤 [3] 第1章を参考にさせていただいた。
- (14) Savage [26] ch.2, sec.5.
- (15) 以下のペイオフマトリックスは、パスカルの断片的な議論を便宜上再構成したものであり、参考程度に理解していただければ幸いである。
- (16) 中でも、帰結の価値として無限を考えることはさまざまな矛盾 (例えば、ダニエル・ベルヌーイによるサンクトペテルスブルクのパラドックス) を生み出すことになる。パスカルの賭けに対する批判については、

伊藤 [3] 第 1 章第 3 節, 参照。

- (17) B 234, L.577.
- (18) 2 つのアプローチの対比に関しては, cf. Peter Hammond, "Utilitarianism, Uncertainty and Information," in Sen and Williams [31] sec. 5; Broome [9] ch.6.
- (19) 例えば, 不確実性を重視するロールズ主義者であれば, 行為や帰結を社会的な基本財の保有量に即して評価するであろう。
- (20) 本稿では, 合理性を行為に対する規範的な評価の基準というきわめて広い意味で理解しており, 合理性に関するどれか特定の観念を擁護, あるいは排除するつもりはない。本稿がこのようなアプローチをとるのは, 本稿の主題が規範的な評価を行うタイミングの問題にあり, その規範的な評価の内容にはないからである。
- (21) ただし, 彼の法思想がきわめて断片化されているせい, パスカールは法思想史上の重要人物とはみなされていない。先行業績があまり存在していないため, 以下の議論も, 試論の域を出ないことをお断りしておく。
- (22) B 294, L 60.
- (23) B 301, L 711.
- (24) パスカールはこの選択を行うべき理由をこれ以上詳細には述べているわけではないが, そのような理由としては, 2 つのものがあろうだろう。1 つは内乱という帰結の価値を重視するものであり, この帰結が最悪であるが故に, マキシミン原理に基づいてその帰結をもたらさう選択肢を排除する。もう 1 つの理由はそれぞれの状態の確率を重視するものであり, 素晴らしいけれども不確実な自然法と凡庸ではあるが確実な慣習とを比較して, リスク嫌悪的な選好に基づいて後者が選択される, と主張する。第 2 の可能性については吉原直毅氏より示唆を受けた。
- (25) 暫定道徳に関しては, cf. Descartes [12] 邦訳, 第三部。
- (26) Immanuel Kant, "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", in Kant [18].
- (27) Kant [18] s. 429, 邦訳, 259 頁。
- (28) Kant [18] ss. 427-428, 邦訳, 255-258 頁。
- (29) Kant, Metaphysik der Sitten, in Kant [17] S. 224, 邦訳, 40 頁。義務は必然的なものである, 義務の衝突, すなわち同時に相反する 2 つの行為が義務であることはあり得ない。ただし, カントは義務の衝突の可能性は否定するが, 義務の根拠の衝突の可能性は承認している。
- (30) Kant [18] S. 427, 邦訳, 256 頁。
- (31) Kant [18] S. 428, 邦訳, 258 頁。
- (32) Kant [18] S. 429, 邦訳, 259 頁。ただし, この解釈は嘘をつくことが契約制度一般を動揺させるという前述のカントの議論をミステークとして無視してい

る。この議論は素直に読む限り, 一般的な因果関係についてのものであり, 規範論理的なものではない。

- (33) この問題を定式化し考察したのは, S.シェフラーであった。cf. Scheffler [27] ch. 4.
- (34) すなわち, カントの一般と個別の対比は, J.サールの意味での「制度的言明 (institutional statement)」と「生の言明 (brute statement)」に近いように思われる。cf. Searle [28].
- (35) Moore [23]. なお, テキストから引用する際に, 翻訳を参考にさせていただいたが, 文体の統一等の理由から, 適宜訳し直しをしている。
- (36) Moore [23] sec. 86, 邦訳, 第 86 節。この主張の意味を理解するためには, 自明な論理的な真理に基づいて数学の体系を構築するという B. ラッセルのプログラムを想起することが便利であろう。というのも, ここでムーアは, ラッセルのプログラムの倫理学版を目指しているからである。公理の真理性は論理的に論証あるいは反証されるようなものでもなければ, 恣意的に指定されるようなものでもない。むしろ, 公理はプラトンのような超越的な世界において真であり, この真理性を我々は直覚によって理解するのである。ただし, 直覚が存在するから直覚の対象である公理が真になるわけではない。もし直覚が公理の真理性の根拠であるならば, 公理の真理性は直覚に基づいて論証されうることになる。ムーアによると, むしろ公理が真であるから直覚によって把握できるようになるのである。Moore [23].
- (37) Moore [23] preface to the first edition, 邦訳, 序言。
- (38) Moore [23] sec. 89, 邦訳, 第 89 節。
- (39) Moore [23] sec. 93, 邦訳, 第 93 節。
- (40) ムーアのこの議論に対して疑問を投げかけたのが J. M. ケインズである。彼はムーアが「確率についての間違った哲学的解釈」を行い, 不確実であるという事実から確率が存在しないという結論を導き出したことを批判する。というのも, 不確実な状況においては「無差別の原理」を適用して等確率を付与すれば, 我々は期待値を得ることができ, 行為 A を選択すべきであるという結論を引き出すことができるからである。確かに, 無差別の原理によって付与される確率を t (ただし, $0 \leq t \leq 1$) とするならば, $p > q$ である以上, $px + ty > qx + ty$ であると言えるだろう。cf. Keynes [19] p.309. ただし, 無差別の原理が数々の論理的矛盾を生み出すことには留意する必要がある。この点に関しては, Gillies [13] ch.3, sec. 4, 邦訳, 第 3 章第 4 節。同書は, これらの矛盾が発見の論理という文脈においては寛容できても, ケインズのように無差別の原理を論理的な原理として定式化する場合には, 度し難いものになると主張する。
- (41) ケインズはムーアのこの推論を, 確率の頻度説に依拠しているとして批判している。頻度説においては,

- 確率とは現実世界の特徴であり、繰り返し一般的に生起しているイベントに対してのみ付与することができる、と想定する。ムーア自身はprobabilityといった言葉は用いているが、確率の性質について特に考察しているわけではない。しかし、後述するムーアによる一般的に従われている規則の擁護は、確率とは繰り返し一般的に生起しているイベントに対してのみ付与することができるという頻度説の前提と類似しており、ケインズがムーアを頻度説に立脚していると看做したことに一理あろう。Keynes [19] pp. 309-310. ケインズが頻度説として検討を加えているのはJ. ヴェンの理論であるが、現在では頻度説の代表的存在とされているのはR. フォン・ミーゼスである。ミーゼスの頻度説についての紹介・検討としては、cf. Gillies [13] ch.5, 邦訳, 第5章。
- (42) Moore [23] sec. 93, 邦訳, 第93節。
 (43) Moore [23] sec. 94, 邦訳, 第94節。
 (44) Moore [23].
 (45) Moore [23] sec. 16, 邦訳, 第16節。
 (46) Moore [23] sec. 95, 邦訳, 第95節。
 (47) Moore [23] sec. 98, 邦訳, 第98節。
 (48) Moore [23].
 (49) ケインズがムーアを批判した理由の1つとして、彼（そして当時のケンブリッジのアポスルズたち）にとって常識とは唾棄すべきものであったということがよく挙げられる。常識に対するケインズの革新的な立場は、同じく不確実性を強調した経済学者、F. ナイトの常識に対する保守的な立場と対照的である。両者の相違についての検討は興味深い課題ではあるが、本稿においては扱うことができなかった。両者の比較検討としては、さしあたり、cf. Greer [14].
- (50) John Rawls, "Two Concepts of Rules," in Rawls [25] pp. 34-36, 邦訳, 309頁。
 (51) もちろん、この批判はある社会が規則をもつことの有益性を否定するものではない。この批判が問題としているのは、そのような仕方では規則をもつことは、行為の評価を事前に定められた規則のみに基づいて行おうとする事前化プロジェクトの放棄を意味しているという点なのである。
 (52) Moore [23] sec. 99, 邦訳, 第99節。
 (53) Moore [23].
 (54) Wittgenstein [33] sec. 201, 邦訳, 201節。また、規則のパラドックスと法の不確実性との関係については、佐藤 [1] 154-162頁。
 (55) 一般主義とは奇妙な言葉であるが、特殊主義の対立概念として近年定着しつつある。しかし、この論争において誰が一般主義者なのかははっきりしていないという点は留意する必要がある。
 (56) この論争の意義については、広瀬巖氏の示唆を受けた。また、論争の概観を得るためには、cf. Hooker and Little [16].

- (57) McDowell [22] p.58.
 (58) Dancy [10] p.64. 興味深いことに、この一般主義批判はフェミニズム等によるリベラル・リーガリズムに対する批判と呼応している。
 (59) Shklar [32]. もちろん、シュクラールは特殊主義と一般主義との論争という文脈で議論を行っていたわけではないが、この論争を先取りしていたと表することは許されるだろう。
 (60) もちろん、それが何であるかに関しては、これらの諸理論は激しく争っている。
 (61) 急いで付け加えておかななくてはならないが、彼女は極東裁判が茶番だからといって、戦争犯罪人に責任がないと述べているわけでもない。戦争犯罪人に責任がないと主張し、極東裁判が勝者による裁きにほかならないと言ひ募る愛国者たちも、事前に存在している規則に基づかなければ、道徳的評価は行えないと考えている点で、シュクラールの言う意味におけるリーガリズムに毒されている。シュクラールに言わせるならば、極東裁判の賛成者も反対者も、リーガリズムによって設定された土俵の上で争っている点では、変わりはないのである。Shklar [32] part 2, ch 6, 邦訳, 第2部第6章。
 (62) 以下の整理は、Roger Crisp, "Particularizing Particularism", in Hooker and Little [16] ch.2を参考にさせていただいた。
 (63) アリストテレス [2] 第5巻第10章。
 (64) アリストテレス [2] 第1巻第3章。
 (65) アリストテレス [2] 第5巻第10章。
 (66) McDowell [22].
 (67) McDowell [22] pp.50-53.
 (68) Dancy [11].
 (69) Dancy [11] p.1.
 (70) 例えば、ダンシーの立場が「一応の義務」という観念を強調するW. D. ロス流の一般主義とどの点においてどこまで異なるのかは、明確であるとは言いがたい。この点については、cf. Brad Hooker, "Moral Particularism: Wrong and Right" in Hooker and Little [16] ch. 1.
 (71) 権利の利益説と選択説との論争に関する古典的な議論としては、cf. H. L. A. Hart, "Legal Rights," in Hart [15] pp.162-193, 邦訳, 第4章。また、最近の論争の水準を知るために有益な文献としては、cf. Kramer, Simmonds and Steiner [21].
 (72) 具体的には、選択説が個人の自律性を重視し、自由権をうまく説明できるのに対して、利益説は人間の受益者としての側面に着目し、社会権を説明するのに優れているという対比が成立する。森村 [6] 第3章第3節, 参照。以上のような認識から、選択説でも利益説でもない中間の道を探る動きも見られる。cf. Sreenivasan [8] pp.257-274.
 (73) ゲーム形式的定式化の歴史と概要については、cf.

- Gaertner, Pattanaik and Suzumura [7] pp.161-177.
 (74) Gaertner, Pattanaik and Suzumura [7] p.167.
 (75) 社会選択的定式化を擁護する代表的 (あるいは唯一の?) 存在はセンである。cf. Sen, "Minimal Liberty," in Sen [30] ch.13.
 (76) cf. Sen [29] ch.4, 邦訳, 120 頁以下。また, 個人選好のもつ多様な意味については, cf. Sen [30] ch.9.
 (77) Sen [30] p.303.
 (78) B 229, L 429.

[参考文献]

日本語文献

[雑誌論文]

- [1] 佐藤憲一「法の不確定性を論じる意味」『法哲学年報 2004』2005 年 9 月, 154-162 頁。

[単行本]

- [2] アリストテレス, 加藤信朗訳『アリストテレス全集 第13巻 ニコマコス倫理学』岩波書店, 1973 年。
 [3] 伊藤邦武『人間的な合理性の哲学』勁草書房, 1997 年。
 [4] 多田洋介『行動経済学入門』日本経済新聞社, 2003 年。
 [5] ブラン, ジャン, 竹田篤司訳『パスカルの哲学』白水社, 1994 年。
 [6] 森村進『権利と人格』創文社, 1989 年。

外国語文献

[雑誌論文]

- [7] Gaertner, W., P. Pattanaik and K. Suzumura, "Individual Rights Revisited," *Economica*, Vol. 59, 1992, pp.161-177.
 [8] Sreenivasan, Gopal, "A Hybrid Theory of Claim-Rights," *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol.25, 2005, pp.257-274.

[単行本]

- [9] Broome, John, *Ethics out of Economics*, Cambridge University Press, 1999.
 [10] Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Basil Blackwell, 1993.
 [11] Dancy, Jonathan, *Ethics without Principles*, Oxford University Press, 2004.
 [12] Descartes, René, *Discours de la Methode*, Libro [1637] 2005, troisième partie. (谷川多佳子訳『方法序説』岩波書店, 1997 年。)
 [13] Gillies, Donald, *Philosophical Theories of Probabilities*, Routledge, 2000. (中山智香子訳『確率の哲学理論』日本経済評論社。)
 [14] Greer, William B., *Ethics and Uncertainty*,

Edward Elgar, 2000.

- [15] Hart, H. L. A., *Essays on Bentham*, Oxford University Press, 1982. (小林公・森村進訳『権利・功利・自由』木鐸社, 1987 年。)
 [16] Hooker, Brad and Margaret Little eds., *Moral Particularism*, Oxford University Press, 2000.
 [17] Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie de Wissenschaften*, Bd. VI. [1797] 1914. (樽井正義・池尾恭一訳『カント全集 第11巻 人倫の形而上学』岩波書店, 2002 年。)
 [18] Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie de Wissenschaften*, Bd. VIII, Berlin [1797] 1968. (谷田信一訳『人間愛からの嘘』『カント全集 第13巻 批判論集』岩波書店, 2002 年。)
 [19] Keynes, John Maynard, *A Treatise on Probability*, Dover, 2004.
 [20] Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996. (寺田俊郎・三谷尚澄・後藤正英・竹山重光訳『義務とアイデンティティの倫理学』岩波書店, 2005 年。)
 [21] Kramer, M., N. Simmonds and H. Steiner, *A Debate over Rights*, Oxford University Press, 1998.
 [22] McDowell, John, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, 1998.
 [23] Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, revised edition 1993. (深谷昭三訳『倫理学原理』三和書房, 1973 年。)
 [24] Pascal, Blaise, *Pensees*, Seuil, 1978.
 [25] Rawls, John, *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999. (田中成明編訳『二つのルール概念』『公正としての正義』木鐸社, 1979 年。)
 [26] Savage, Leonard J., *The Foundations of Statistics*, Dover Publications, 1954, 1972.
 [27] Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, 1982.
 [28] Searle, John, *The Construction of Social Reality*, Free Press, 1995.
 [29] Sen, Amartya, *Welfare and Measurement*, Basil Blackwell, 1982. (大庭健・川本隆史訳『合理的な愚か者』勁草書房, 1989 年。)
 [30] Sen, Amartya, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, 2002.
 [31] Sen, Amartya and Bernard Williams eds., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982.
 [32] Shklar, Judith, *Legalism*, Harvard University Press, 1986. (田中成明訳『リーガリズム』岩波書

店，2000 年。）

- [33] Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1968. (藤本隆志訳『哲学探究』大修館書店，1976 年。)